الحتمية التاريخية لدى هيجل وماركس
ـ دراسة تحليلية نقديّة ـ

الطاهر بن هلال

لو بثّ لأحدنا شريط حول حركة الكواكب لوجد نفسه عاجزا عن معرفة ما إذا كان الشريط يمرّ سويّا أم مقلوبا. فالخطوط والمدارات هي نفسها في الحالتين. ولكنّ الأمر على خلاف ذلك تماما بالنسبة للتاريخ الفردي للكائن البشري. فالفرد يولد ثم ينمو ثمّ يشيخ ثمّ يموت، وذلك في خطّ تطوّري غير قابل للقلب ونقيض هذه الصّورة لم يحدث، ولن يحدث مرّة واحدة في أيّة مرتبة من مراتب العالم الحيّ. لذلك فلو أدرنا لأحدنا شريط حياته بالمقلوب ـ أي من الحاضر إلى الماضي ـ لدفعنا به إلى الكثير من الحيرة والضّحك.

إنّ هذه الملحوظة لأحد العلماء(1) تعني أنّ حياة الإنسان تسير في اتجّاه معيّن.

ولكن هل تسمح عدم قابليّة الزّمان للقلب في مستوى حياة الإنسان وإنجازاته بتأكيد اتّجاه معينّ للتّاريخ الإنساني الشّامل؟

وهل فكرة الإتّجاه تفرض فكرة الحتميّة؟

سنكتفي في إجابتنا عن هذين السّؤالين بالتركيز على فلسفتي كلّ من هيجل وماركس في التّاريخ، مارّين بعد ذلك إلى بعض الرّدود النّقديّة على هاتين الفلسفتين.

عندما نبحث عن السّمات العامّة لفلسفات التاريخ على آمتداد القرن التاسع عشر، لابدّ وأن نلاحظ طابع الوثوقيّة وطابع التّبشير في تلك الفلسفات. مردّ ذلك، أعتقاد راسخ مترسّخ في وجود ترابط قويّ بين معقولية العقل الفلسفي، ومعقوليّة الحدث التاريخي. نتج عن ذلك تسليم تلك الفلسفات بضرورة تحقّق حالة نهائية تكون بمثابة خلاص عام للإنسانية على أساس إيمان عارم بوجود محرّك خفيّ للأحداث ـ هذا المحرّك هو الرّوح ومسيرته في نظر هيجل، وهو «البراكسيس» الإنساني المشترك لدى ماركس. إنّ الرّيبة حيال التّراكيب الواضحة للعقل والتّركيز المكثّف على وجود دوافع خفيّة للتاريخ تترجّع أصداؤها في مختلف تلك الفلسفات. يقول إ. بريهييه معلّقا على هذا الوضع: «إنّ التّاريخ قد أصبح إيمانا أكثر منه علما، مصدرا للطّاقة أكثر منه مثارا لحبّ الإطّلاع» (2) . وهكذا فإنّ الإعتقاد في وجود حتميّة تطوّريّة كقانون محايث يستخفّ بالمقاومات،

قد حلّ مكان الإيمان بالإرادة الإنسانيّة في كلّ مكان وذلك حتّى عندما يبدو الفيلسوف آخذا بها. وبالفعل فما عسانا أن نجد في فلسفة التاريخ عند هيجل وماركس؟

قد يقع اعتراض منذ البداية على هذا الجمع ـ السهل أو المتساهل ـ بين فيلسوفين شهر عنهما آختلافهما بل تناقضُهما نقطة بنقطة في مختلف مجالات تجربتهما الفكريّة ويبدو أنّ الذي غذّي ودعّم هذه الصّورة أقوال ماركس الكثيرة ضدّ الفلسفة التأملية.

ومع ذلك فقد لايكون ذلك الإعتراض سوى علامة على فكر سطحي. لقد أدرك ل . ألتوسار الروابط العميقة التي تشدّ ماركسيّة ماركس للهيجليّة كنمط تفكير أي كمنهج. لهذا السّبب أو لهذا أساسا أكّد وبكلّ إلحاح أن مسألة بيان الفوارق، على الصعيد المنهجي خاصّة، بين جدليّة هيجل وجدليّة ماركس، مسألة حيويّة بالنّسبة للماركسيّة، وهو يعتقد أنّ تطوّر الماركسيّة أصبح رهينا بتلك المسلة. لكن بالرّغم من جهود ألتوسار فإنّ الواضح عندنا هو أنّ تصوّر هيجل وماركس للتّاريخ، تصوّران يحكمهما مبدأ واحد وهذا المبدأ هو الجدليّة. كلّ الفارق بين هذين التصوّرين هو أنّ ماركس قد وضع الفعل الإنساني حيث وضع هيجل حياة الرّوح.

ما يحدّد حياة الرّوح هو ذلك الإيقاع المثلّث االنغمات والذي يتكرر مهيمنا في كلّ مرحلة من مراحل تقدّم ذلك الرّوح. إنّنا لا نكتشف أيّ سرّ عندما نردّ ذلك الإيقاع الى فكرة التثليث في الديانة المسيحية. فقد كشف ل. فيرباخ الغطاء عن ذلك لما اعتبر أنّ سرّ الفلسفة التأملية هو اللاّهوت.

إنّ التّاريخ بأعتباره في صميمه كتاريخ للرّوح ـ يمرّ ضرورة بثلاث مراحل رئيسيّة كبرى:

ـ مرحلة الرّوح في ذاته. ولهذه المرحلة خصّص هيجل كتاب «علم المنطق»

ـ مرحلة الرّوح خارج ذاته. ولهذه المرحلة خصّص هيجل كتاب «فلسفة الطبيعة».

ـ مرحلة الرّوح في ذاته ولذاته، وخصّص لها كتاب «فلسفة الرّوح» إنّ هذه المراحل تنطبق بشكل واضح على مراحل حياة الله كما تقرّها الفلسفة المسيحيّة وهذه المراحل هي:

ـ الله قبل الخلق أو قبل التجسّد.

ـ الله وقد صار خلقا، أو متجسّدا في المسيح.

ـ الله وقد عاد إلى ذاته بعودة الخلق اليه، أو برفع المسيح.

انّ هذه الصّيرورة ذات الشكل الدّائري صيرورة تطوّريّة، تخضع إلى حتمية صارمة لا نكاد نجد لها نظيرا خاصّة وأنهّا قد نسبت إلى الله نفسه. فمسيرة الله الحرّة لا يقاومها مقاوم، ولا يردّها شيء. فهي عبارة عن تيّار روحاني جارف يلتهم كلّ شيء في طريقه ويعيده إلى حقيقته كمجرّد تموضع فينومينولوجي للرّوح. لقد كان هيجل يحدّثنا عن نوع من الابقاء على الماضي في الحاضر بأستخدامه المصطلح الألماني (Aufhebung) والذي يعني في الآن نفسه الحفاظ أو الإبقاء من جهة والتجاوز أو التعدّي من جهة أخرى. غير أنّ أهتمام هيجل كان مشدودا أكثر إلى جانب الحركة التجاوزية الغازية. لا ريب في أن

مقولة «حياة الروح» كانت حاضرة في فلسفة كلّ من فيخته وشلنغ. غير أن هيجل كان لاذعا في نقده لمطلق فيخته، وبشكل أكثر حدّة لمطلق شلنغ، ما كان يعيبه عليهما هو أنهما لم يأخذا تاريخيّة الرّوح مأخذ جدّ بحيث تنتهي فكرة التطوّر في حياة الله إلى نوع من التفاهة نتيجة آفتقارها إلى الإغتراب والألم والصّبر. غير أن الله الذي مات وسط آلام لا تطاق وشقاء لا يوصف، كلّ ذلك إن هو إلاّ مرحلة كفاحيّة تسبق الإنتصار، إنّ الشرّ واجب. وإذن مبرّر تماما، لانتصار الخير في النّهاية. ولقد أكّد هيجل أكثر من مرّة على أنّ غاية التفكير الفلسفي هو محو القول بالصّدفة وباللاّمعنى.

التاريخ إذن حركة تجاوزيّة بآتجاه الأفضل على الإطلاق والرّوح، الذي يجعل من التاريخ مسرحا ومجالالتحقّقه ـ يمثّل المحدّد المطلق بكلّ شيء أي لذاته. غير أنّ هذا التحديد الذاتي للرّوح مختلف بين التاريخ الطّبيعي والتاريخ الإنساني. ففي مستوى العالم المعدني هناك حركة ولكنّها حركة آليّة رتيبة، فلا جديد تحت الشّمس، والرّوح يوجد فيها كمغشيّ عليه. في مستوى العالم العضوي هناك حركة وتطوّر. غير أنّ هذا التطوّر مباشر وبدون تضادّ. فلا حواجز ولا شيء يمنع الروح من التحقّق. غير أنّ مسيرة الرّوح مخالفة لكلّ ذلك في مسنوى التاريخ الإنساني. إنّ تحقّق الرّوح يتمّ هنا بتوسّط الوعي والإرادة. معنى ذلك أنّ الرّوح في هذا المستوى يعارض ذاته ويكوّن لذاته العائق الحقيقي الذي يجب تجاوزه ويتمّ ذلك التجاوز عندما يعي الإنسان أنّ التاريخ ان هو في حقيقته إلا تاريخية الروح في صورته الغيريّة. لذلك يؤكد هيجل أن الروح بحاجة إلى الزّمن وأن التاريخ الكليّ إن هو إلاّ تحقق تدريجي للرّوح في الزّمن كما أن الفكرة تتحقّق في المكان كطبيعة. إن حياة الإنسان جزء لا يتجزّأ من حياة الرّوح وتاريخه من تاريخها ولا معنى لحريّة الكائن البشري إلاّ كوعي بهذه الضّرورة الدّائمة الشاملة.

إنّ التحديد العام للتّاريخ ماثل في تطور الوعي البشري بالحريّة كمعرفة بالضرورة ويقرّ هيجل ثلاث مراحل لذلك الوعي:

ـ المرحلة الأولى: عالم امبراطوريات الشرق الأقصى، وهي بمثابة طفولة الرّوح، وفيها يشعر الإنسان بالإتحّاد مع الطبيعة اتحادا مباشرا وبسيطا. في هذه المرحلة لا يكاد الرّوح يعي ذاته. فهو جوهر ولم يعد بعد ذاتا وأهل الشرق يعرفون أن انسانا واحدا حرّ.

ـ المرحلة الثانية: وتضم العالمان اليوناني، فالروماني، وهي بمثابة مرحلتي المراهقة فالنضج بالنسبة للّروح. وأهل هذين العالمين يعرفون أن بعض الناس أحرار.

ـ المرحلة الثالثة: وتضم العالم الجرماني وهي بمثابة مرحلة الشيخوخة وأهل هذا العالم يعلمون بفضل المسيحية أنّ كل الناس أحرار.

من خلال هذه الصّورة نلاحظ ما يلي:

ـ أنّ التاريخ يتقدم بالمجتمعات الإنسانية من الأسوأ إلى الأحسن. غير أن الشيء ليس كذلك فحسب بل يحمل بذرة نقيضه أي الحسن فالممكن يحمل في معناه معنى شيء ما لابدّ أن يتحقّق.

ـ أن مبدأ التّطّور التاريخي ينتقل من شعب إلى آخر بحيث لا يمكن لنفس الشعب أن

يمرّ بعدّة مراحل من مراحل تطوّر الروح. فلا يمكن له ٱمتلاك مبدأ تقدّم الرّوح أكثر من مرّة في التاريخ.

ـ قد يعتقد البعض أنّ هذا التقدم نحو الكمال يمكن، أن يبقى إلى ما لا نهاية خاصة وأنه في مجال التاريخ، كل مرحلة تظهر الرّوح بصورة جديدة. غير أن هيجل ينفى ذلك معتبرا أن التقدم العام ليس تقدما إلى ما لا نهاية ولكن هناك غاية: العودة إلى الذّات. وهكذا توجد حركة دائرية: حركة روح يبحث عن ذاته.

ـ بهذا المعنى، ووفقا لهذه الصّورة، يكون التاريخ موجّها. فهو متّصل وضروري لإدخال الحياة في المعرفة، والحركة في الفكر، والطبيعة في الروح. إن التاريخ يحوى تواصل الزّمن والذات، كما يحوي فكرة الغائية التي تمكن من انتصار الذات على الموضوع والروح على المادة بعد ٱغترابه فيها.

من هذا الوصف لحركة التاريخ الإنساني ينبثق سؤال هام يتمركز حول معرفة سر تشديد هيجل على مقولة الإتجاه لتلك الحركة والقول بالصّبغة الجدلية لذلك التوجه نحو غاية مجددة وضروريّة تسكن التاريخ منذ البداية، ومعرفة ما إذا كان ذلك موقوفا على هيجل وحده.

لعلّنا لا نجانب شطر الحقّ إن قلنا إنّ ذلك من أهمّ القواسم المشتركة بين عدد من رجال الفكر الألماني في القرن التاسع عشر. يؤكد بعض المهتمّين بشؤون الرّوح الألماني، أنّ ثقة رجال الفكر الألماني في الجدلية وشغفهم بها في ٱستعمالاتها المختلفة ـ فكم كان الفكر الألماني واثقا في الطاقة الإستكشافية والخلاقة للجدليّة ـ تتماهى مع طبيعة ذلك الفكر بالذات. لقد كتب ج. راي في ذلك ما يفيد أنّ مقولة التناقض أو الصرّاع خاصّة للرّوح الجرماني والجدليّة ليست أبدا ٱبتداعا ٱعتباطيّا وإنّما هي التعبير الأكمل عن الإنسية الألمانية الأرقي(3) . في ذلك لا يمثل ماركس أيّ تجديد. فالروح الذي يحدد علامات تفكيرة هو نفس الروح الذي حكم الفلسفة التأمّلية بأسرها. إذا أمكن لهيجل أن يكون ما يريد أي رسولا للتاريخ الحديث فقد أمكنه ذلك على المستوى النظري فحسب. أمّا على المستوى العملي فقد قام بهذا الدّور كل من ماركس ونيتشه، ماركس بالنسبة للجماعات ونيتشه بالنسبة للأفراد.

إنّ التماثل المنهجي بين فلسفة كل من هيجل وماركس في التاريخ، تماثل لا يمكن رفضه. تؤكد ذلك التماثل أمور عدّة منها حقيقة الإيقاع الثلاثي للتاريخ والشكل الدّائري لتطوّره وحتميّة هذا التطوّر نحو الأفضل وعدم قابليته للتراجع أو القلب.

إنّ المرحلة الأولى من حياة الروح عند هيجل توافقها مرحلة المجتمع اللاطبقي البدائي في جدل التاريخ عند ماركس. في الحالتين يكون كل من الروح والمجتمع وحدة مباشرة وبسيطة لم تختبر بعد ذاتها وإمكانية تعدّدها وٱنشطارها كامنة فيها بالقوة. إنها شبيهة بواحد برمانيدس أو بالعقليّة البدائية أو قبـ ـ منطقية التي يحدثنا عنها الأنتروبولوجي ليفي بروهل حيث لا يميز الإنسان بين الخاصّ والعام وبين الخيال أو الحلم والواقع.

أما المرحلة الثانية في جدل هيجل، مرحلة الفكر خارج ذاته، فتوافقها مرحلة المجتمع وقد عرف تجربة الانقسام والتعدد. لقد ولد التعدد والتعارض من الوحدة البسيطة الأوليّة ومقولة التناقض أو السالبية تجد في هذه المرحلة الأرض الخصبة للعمل. إنّ

التصوّر الجدلي للصيرورة الإجتماعية يفرض إقرار ماركس بالضرورة التاريخية للمجتمع الطبقي وإذن بحتمية استغلال الطبقات المالكة لوسائل الإنتاج للطبقات، الكادحة وفقا لنوعية هذه الوسائل في كل عصر.

بمثل هذا التبرير لآلام لا تطاق ولشقاوات لا تحصى كان هيجل يبرر بقعة غريبة وبتفاؤل فوق - إنسي أكبر أسقطة في التاريخ على الإطلاق، أكبر فضيحة بنظر العقل، ألا وهي حلول المطلق في يالنسبي واللامتناهي في المتناهي. إنه الظهور أو التجلي الحتمي للماهية؛ إن هذا الإنشطار يجد عدة مستويات يبرز من خلالها فهو في تصوره الهيجلي يبرز في مستوى الحياة الدّينيّة في الديانات الشرقيّة - كاليهودية والإسلام - كمقابلة بين الإنسان اليهودي أو المسلم كعبد وربّه كسيّد هو الحرّ الوحيد. كما يبرز ذلك الإنقسام في مستوى الحياة الأخلاقية في المرور من اتحّاد إرادة الفرد بإرادة المجموعة التي ينتمي إليها إلى مرحةل التعارض الحاد بين إرادة أنتيجونيس وإرادة كريون كما في مسرحية سوفوكليس.

إنّ أغتراب الروح عند هيجل قد تحول فقط ليصير أغترابا ماديّا بالأساس لدى ماركس حيث يعرف المجتمع الإنساني تجربة الألم والمعاناة والصّبر في صورته البروليتاريّة. إنّ هذه المرحلة تعدّ بحقّ أعمق لحظة وأثراها وأكثرها صدقا في كامل الجدل التاريخي عن هيجل وماركس سواء بسواء. إنها لحظة تفكّك واحد برمانيدس وهيمنة ألكثرة الهيرقليطية. كان من اللازم أن يتوقف الجهاز الجدلي عند هذه اللحظة لأن منطق التاريخ هو منطق التناقض والتعارض الذي يهزأ بالتأليف وضرورته. ولكن في نظر هيجل كما في نظر ماركس لابدّ من الإنتصار على التعدّد وما يقترن به من أنتشار وذلك بنوع من الإستعادة لأرض الميعاد للوحدة الأولانية.

إن هذه المرحلة الثالثة والأخيرة والتي لابدّ أن تتوّج التاريخ هي مرحلة الرّوح في ذاته ولذاته عند هيجل وهي مرحلة المجتمع اللاّطبقي أو الشيوعي المتطوّر الذي بشّر به ماركس. يرى هذا الأخير أنّ الشرط الضروري لتقدّم التاريخ نحو هذه المرحلة هو تحقيق الثورة أو ديكتاتورية البروليتاريا. في هذا المستوى هناك سؤال ملح وهو معرفة القيمة الموضوعية لهذا الشرط.

لفترة ليست بالبعيدة كان عدد من الماركسيين يرون أن عدم الأخذ بذلك الشرط من طرف الأحزاب الشيوعية والإشتراكية في أوروبا الغربيّة يعني خروجا بيّنا عن الفكر الماركسي الأصيل. غير أننا الآن نعيش شبه إجماع على أنّ تلك العقبة لم تكن تعبرّ إلاّ عن عدم وعي كاف ببداية تراجع للمدّ الفكري الماركسي. لقد بيّن ج - راي في كتاب «الإنسية والإنسية الأرقى» كيف أن الحقيقة التي ما كان بمستطاع أتباع ماركس أن ينتبهوا إليها - على بساطتها - هيّ تصور التاريخ والمجتمع كجسم إنساني مكبّر. إنّ المجتمع كالعضويّة ألحية عرضة للكثير من الأمراض التي قد تضيب الجزء كما قد تصيب الكلّ ولذلك فقد تتطلّب معالجة عاديّة كما قد تستوجب تدخلا جراحيا. إنّ كلّ عمل يصدر عن إرادة جماعيّة يكتسي غالبا طابعا إصلاحيا وبالعكس فإنّ عمل إرادة الأقلية غالبا ما يكتسي طابعا ثوريّا عنيفا. إنّ المادية التاريخية التي تنفي أو تقلل من شأن الإرادة الفرديّة لا تجد في الحياة الجماعية سوى صورة مكبرّة لها. وبما أنها آخذة بعقيدة التطّور الحتمي فقد بدت لها الثورات والإنتفاضات الإجتماعية بمثابة مؤشرات نمو. ولكن هل تكون الثورة خطوة إلى الأمام حتما؟

إنّ الثورة تأتي كردّ فعل على وضع أجتماعي غدا غير صحي يعوق أكثر مما يساعد. بل إن الثورة لتكون أحيانا خطوة إلى الوراء كما في الثورات الفاشية أو النازيّة(4) إنّ الهدف الصريح للثورة البلشفية هو تحقيق نظام جديد. لكن قد يكون الجديد مجرّد تعديل لما هو موجود، ثم لا يكون الجديد أفضل. ان الجديد يكلف بل يجب أن يكلف - في المنظور الماركسي - غاليا. وإنّ ما يمنع التقدم نحو المجتمع المنسجم من أن يكون في نطاق النظام هو - من بين مجموعة الأسباب الأخرى - المناخ المشحون بالعواطف الجيّاشة والخطب اللاّهية التي يقوم بها الإعلام البروليتاري أو الثوري والتي كثيرا ما تتجوّل إلى بدائل لمضامين الثورة وأهدافها. إن التركيز المكثف من طرف ماركس على ضرورة توخّي الثورة بأعتبارها أقوم المسالك لتغيير المجتمع من جذوره يضطرنا إلى طرح السؤال التالي: كيف يمكن أن نفسرّ هذا الشغف بتجاوز ما هو معطى عن طريق العنف؟

لقد عدّ بعض المفكرين ذلك واحدا من أهم القواسم المشتركة بين معظم رجال الفكر الألمان في القرن التاسع عشر. لقد أجاب إ. بريهييه عن ذلك السؤال بتأكيده على ضرورة إرجاع ذلك إلى حسّ القومية أو العرق بأعتباره محرّكا للأحداث. يبدو أنّ نفس الهاجس الذي حرك الألمان نحو غزو الأرض حرّك معظم مفكّري ألمانيا نحو المغامرة الفكريّة الأشدّ طموحا والأكثر كبرياء على الإطلاق. إنّ المستقبل لألمانيا حسب هيجل ونيتشة لأنْ لألمانيا روحا شابّا حسب نيتشه ولأن الشعب الألماني - في نظر هيجل - هو الشعب الذي وكّلت إليه مهمّة حمل لواء المبدأ المسيحي. ففي وعي هذا الشعب المميّز وضع الرّوح إرادته وأمام هذه الإرادة المطلقة فإنّ إرادة الشعوب الأخرى ليس لها أيّ حقّ لأنّ الشعب الممثل لإرادة الرّوح هو الذي يجب أن يسود العالم.

في حرارة هذه الأفكار وجد الفكر النازي أسبابه الموجبة والتربة الصالحة لتجذّره، والنازيّة - من هذه الناحية - يجب أن ينظر إليها على أنها نوع من أستجابة التاريخ لتنبؤات المفكّرين الألمان. لذلك فقد أعتبر أ. بيغين أنّ النّازيّة نتيجة طبيعيّة للرّوح الألماني «وليست بأيّ حال من الأحوال مجرد صدفة في تاريخ ألمانيا»(5) .كما اهتدى كـ. يسبرز إلى عين هذا الإستنتاج وإن كان في شيء من الغموض حيث قال في درسه الإفتتاحي في جامعة هيدلبرغ Heidelberg بعيد الحرب العالميّة الثانية «هل أنّ القومية - الإشتراكية هي التي جلبت كل ذلك؟ لابد أن يكون في موضع مأمن تراثنا سبب هذا الإنفجار المدمّر»(6).

مع ذلك وبالرّغم من أستجابة بعض الأحداث لتوقّعات هيجل وماركس - إنّ توقعات ماركس حول ضرورة المجتمع الإشتراكي لم تبق مجرّد حبر على ورق - فإنّ هذه التوقّعات كانت في الغالب بعيدة عن متابعة التاريخ ووقائعه بالموضوعية والإحتياط اللازمين بالنسبة لرجل الفكر. إنّ كلمة إ. بريهية لمأثورة حقا في هذا الصّدد إذ قال «على حين خلق فولتير وديدرو وروسّو بكتاباتهم جوّا لأحداث ما توقّعوها قطّ، أعلن فلاسفتنا بكلّ وثوق عن أحداث لم تقع أبدا ولم يكن لمذاهبهم إلاّ تأثير فوري وضعيف أو قليل الإمتداد»(7). إنّ ذلك عائد إلى أنّ كلا من هيجل وماركس لم يأخذا من الواقائع التاريخية إلاّ تلك التي من شأنها أن تعزّز فرضيّاتهما. إنّ هذا المنحى يمنعهما من النظر في الوقائع إلاّ من زاوية الكلّ بحيث لا يكون للواقعة المفردة معنى إلاّ بقدر أستعدادها للإئتلاف في النسق العام. لقد كان هيجل يؤكّد أنّ الحقيقة. هي الكلّ وأن الكلّ هو الحقيقة. ولكن ألا يمكن أن نقول إنّه لا حقيقة ولا واقع إلاّ لما هو جزئي لأنه الوحد الذي ينبض بالحياة؟.

إنّ تغيير المنظور قد حصل وهو بمثابة أخذ الجزء بثأره من الكلّ إنّ هذا التغيير ليس أقلّ من الإعلان عن انتصار للحريّة على كل من «أجبر الإنسانية على الجبر، إن جاز القول.

من بين الّذين ساعدوا على توضيح هذه الرؤية الجديدة للحوادث التاريخية نجد كـ. بوير ـ لقد بين في الجزء الثاني من «المجتمع المفتوح وأعداءه» كيف أنه بالرغم من كل ما يبدو من الهيجليّة وعقلها التاريخي، فإنها ليست سوى تعبيرا عن عدم ثقة كافية في العقل وفي الإنسان وفي كل ما تستطيع الحرية أن تفعله في المستقبل فهي تختصر المسافة، وتستعجل الزّمن لتجعلنا نعتقد أنّ القدر أراد أن يزرع البعض دون أن يحصدوا أو يحصد البعض دون أن يكونوا قد زرعوا وأنهّم لمنتصرون أولئك الذين يأتون في النهاية.

إن الانصراف الفكري عن الكليّات الشكلية إلى الجزئيّات الحيّة النابضة بالحركة، انصراف إلى مستوى الوقائع والأحداث المرهفة والحقيقة أن هذه الأحداث هي التي ـ بتفاعلها ـ تكوّن الحدث التاريخي البارز للعيّان. إن الواقعة التاريخية افتراضية الوجود بطبعها ومعنى ذلك أنّ بقاءها ـ كزوالها ـ يظل مترددا بين الوجود والعدم إلى ما لا نهاية. لا ريب في أنّ بعض الوقائع الدقيقة من بعدها يمكن أن تؤكد وجودها وتدعمه. ومع ذلك فإنّ كلّ تأكيد لا يمكن أن يكون نهائيا أبدا ومن هنا كانت ميزة التاريخ الجوهرية هي الصيرورة الذائبة، صيرورة فوضوية أحيانا تشعرنا بأنّ التاريخ يشبه منظومة تفقد ذاكرتها كل لحظة. إنّ التّاريخ لا يعمل وفق برامج واضحة وموضوعة بصورة ما قبلية.

إنّ ما نريد تأكيده هو أن يكون شأن الفيلسوف مع التاريخ كشأن الفيزيائي الذي يبذل قصارى جهده بتحديد موضع الجسيم لا بالنسبة للفضاء بأسره وإنما بالنسبة لموضعه السابق مباشرة. وبالفعل فإنّ هذا التحوّل في كيفية تناول المادّة التاريخية شبيه ويتوازى زمنيًا مع تحوّل العلماء في كيفية دراستهم للطبيعة بنزولهم من دراسة الواقع الماكروسكوبي أو الغياني الى مستوى الواقع الميكروسكوبي أو الذري والإستفادة من حقائق هذا المستوى الدّقيق لإنارة ذاك. إن العلماء صابرون غير متعجّلين وهم يدرسون الذرّة وما هو أدقّ منها وألطف. أفلا يقتضي منطق الأشياء أن يكون الفيلسوف أكثر صبرا وأشدّ تواضعا وأقل وثوقية وهو يدرس أحداث التاريخ؟ إنّه من الأمور التي تبعث على التعجّب إنّ فلاسفة القرن الثامن عشر كانوا منتبهين إلى هذه الحقيقة التي غفل عنها التاريخي في القرن اللاّحق لعصر الأنوار. لقد بيّن ل. برونشفيك في كتابه العقل والدّين أن فلاسفة القرن الثامن عشر يملكون عقلا تحليليا دائم السالبيّة والصّبر، لا يتوقّفون عن إرجاع الكليّات إلى أجزاء أجزائها. يفككون كلّ شيء في الطبيعة والمجتمع. لقد كان ذلك هو الهدف بالنسبة لفلاسفة الأنوار ولعصرهم على الإجمال. إنّ هدف العقل التحليلي هو الإستعاضة عن وحدة الشيء الوهمية بالذرات غير القابلة للتحطيم، وكذلك الإستعاضة عن الأفكار المركّبة والمثقلة بالرموز بالأفكار البسيطة. ولقد كان كلّ ذلك لتأكيد أنه لا علاقة بين الأجججزاء الا على نحو احتمالي أو عرضيّ.

إنّ ما لا يمكن الإبقاء عليه إذن هو تلك الأفكار الضّخمة التي تضيق عنها الأحداث الفعلية، كمثال الخير لدى أفلاطون، أو مسيرة الروح المطلق لدى هيجل أو المجتمع المنسجم لدى ماركس. إن هذه الأفكار تخدعنا. إنهّا ذات جاذبيّة ساحرة يقع الكلّ

تحت تأثيرها إلاّ العقول النبيهة غير المستعجلة. انهّا تؤخّر من حيث يعتقد أنها مبادىء تقدّم.

أنّ فلسفة التّاريخ التي نحن بحاجة إليها حقّا ليست فلسفة الحتميّة وإنّما فلسفة الممكنات المتعددة والتاريخ المفتوح. إنّ ماركس، من هذه الناحية، يحتلّ موقعا أفضل من الموقع الذي حشر هيجل نفسه فيه، وإلاّ فكيف نفسّر أنّ معظم المفكّرين حول التاريخ من أمثال بوبرو لوكاتش و مرلو ـ بونتي ـ بأستثناء ر ـ أرن ولأسباب معلومة ـ يبدون أقل انتقادا لماركس منهم لهيجل؟

إنّ بوبر، قد أسعف ماركس بحق المواطنة في مجتمعه المفتوح. ففي نظره لم يكن ماركس منظرا لواقع المجتمع اللاطبقي ولا لحتميّته وإنما فقط لإمكانيته. لقد نقد الإقتصاد السياسي الرأسمالي دون إعطاء البديل وإنّ ما منعه من وضع مخططات اقتصادية دقيقة يجب تأويله على هذا النحو. ومع ذلك فإننا أميل إلى ضرورة النظر إلى هذه المحاولة ـ رغم عمقها ـ بعين الرّيبة. فقد لا تعبّر في نهاية الأمر سوى عن آفاق ايديولوجية حتى وإن بدت وكأنها تعطي دفعا جديدا للفكر الماركسي. مهما يكن من أمر هذه القراءة، فإنّها تعبّر عن قناعة خاصة أكثر من كونها تعبيرا عن أصالة الفكر الماركسي.

إنّ كـ . بوبر. يرفض مقولة الحتمية التاريخية كقانون صارم، وهو إذ يفعل ذلك فباسم الحريّة وبأسم الرّجاء، والرّجاء فقط، في مجتمع أفضل، يقول في «المجتمع الكفتوح وأعداؤه» : « رغم أن التاريخ لا ينزع نحو أيّ شيء يمكن أن تحدد له بعض الأهداف ومع أنه ليس له معنى بأستطاعتنا النّضال من أجل العدالة»(8).

إنّ .كـ. بوبر ـ يقبل في حدود معيّنة الحديث عن نوع من الحتميّة التاريخية ولكنّها حتمية غير موجبة بل سالبة ومفادها أنّ كلّ واقع غير معقول مدعوم لابدّ وأن يضمحلّ إن عاجلا أو آجلا. لذلك على الفيلسوف أن يمتنع عن الظهور بمظهر الرّسول أو النبيّ ليكشف للإنسانية أو لمريديه المسلك السّرّي اللاّزم اتباعه لتحقيق الظفر بالبغية. إنّ ذلك لا يعني أنّه لم يبق له سوى احتراف الريبيّة المطلقة تجاه الحاضر وآفاقه وإنما عليه أن يتبوّأ مكانة وسطى بين هذين الحدّين، أي بين الوثوقية والريبية، وذلك بأن يكون محلّلا ناقدا، أو كما يقول م. فيبر متحدثا عن مهمة رجل الفكر عموما في كتاب «رجل العلم ورجل السياسة» «إنّ ما يجب أنتظاره من رجل الفكر ليس إلاّ أن يساعد على توضيح الأمور»(9).

إنّ ثقة .كـ . بوبر ـ في قدة الإنسان على توجيه التاريخ بإرادته ووفقا لوعيه يمكن العثور عليها لدى ـ ج. لوكاتش ـ فهو بدوره لا يأخذ بصورة ماركس كفيلسوف للحتمية التاريخية مأخذ جدّ ذلك أنّه لاحظ وجود عطالة في التاريخ، ولإتمامه نادي ماركس الإرادة الإنسانية ـ إن الجدلية بنظر لو كاتش ليست سوى هذا الحدس المتواصل، هذه القراءة المسترسلة للتاريخ الفعلي للبشر الحقيقيين. إنّ لوكاتش يؤكد على أنّ حقيقة التصوّر الجدلي للتاريخ تقتضي بحدّ ذاتها نفى حتميّة الإنتقال من مرحلة إلى أخرى. إنّ القول بالحتمية التاريخية يحوّل التصوّر الجدلي الى تصوّر ميكانيكي للتاريخ. يقول لوكاتش في ذلك «عندما نقول إن الماركسية قد وجدت معنى للتاريخ، يجب ألاّ نفهم من ذلك توجّها غير قابل للقلب نحو غايات محددة سلفا(10).

إنّ لوكاتش شأنه في ذلك شأن بوبر ـ يقبل في حدود معيّنة الحديث عن نوع من التقدّم الحتمي في التّاريخ. إن كل تقدّم لا يثبت إلاّ بشرط توفّر أحداث تدعّمه فهو في كل لحظة مهدد بالتراجع إن لم يقدر على استيعاب التحولات والمشاكل الطارئة بسببه. يقول في ذلك «إنّ الثورة وقد أصبحت مؤسسة ـ تغدو انحطاطا إن اعتقدنا أنهّا حصلت».(11).

إنّ المعنى الأساسي لذلك هو أنّ التاريخ لا يتماسك لحظة بذاته. إن التاريخ هو نحن. إن المحدّد لحركة التاريخ ليس سوى إرادة الإنسان ورغبته في الفعل. لذلك أكّد لوكاتش أنّه ليس للتاريخ معنى بقدر ما هناك تجاوز للأمعنى.

إن خطأ ماركس بنظر لوكاتش، هو أنّه تصوّر الثورة كتأليف نهائيّ بين النّظرية والممارسة، بين الحقيقة والواقع. ولكن الحقيقة غير ذلك. فهناك دائما في الثورة ذاتها اختلاط بين الحقيقة والخطأ، بين العدل والظلم. فليس باستطاعتنا، كما يقول لوكاتش أن نقيم تعارضا شديدا بين الحقّ والباطل، بين التاريخ وما قبله.

ومع ذلك، فإنّ لوكاتش يشارك ماركس في تصوره للبروليتاريا كمحرك للتاريخ. ولولاها لبقى هذا الأخير عاجزا بذاته عن أي تقدّم. فهو يرى أن المهمّة التاريخية للبروليتاريا ـ والمتمثلة في ارساء مجتمع لا طبقي هي في الآن نفسه مهمّة الفلسفة في الظفر بالحقيقة. إنّ البروليتاريا بهذا المعنى هي حقيقة التاريخ كله. إنّ حقيقة التاريخ بالنسبة للوكاتش يحدّدها عمل البروليتاريا الواعي بذاته وليس المثقف كما اعتقد فيبر. ولكن هنا يجب أن نكون إلى جانب فيبر ضدّ لوكاتش، لأنّ فلسفة التاريخ التي نحن بحاجة إليها ليست تلك التي تكشف لنا محرّكا محدّدا مستترا أو صامتا تحت غطاء الأحداث المتسارعة ووقعها، وإنّما تلك التي تعمل على دفعنا إلى التحليل والنقد الدّائمين.

«إنّ التاريخ يمرّ حثيثا» كما يقول ر. آرن ـ في كتله الوضع التاريخي لعالم الإجتماع» ـ إنّ ذلك الوضع يقوم حاجزا طبيعيا في نظر آرن ـ بين الفكر الحصيف والخطاب التقريري من أجل أن يبقى ذلك الفكر عاملا من عوامل النموّ الذهني والاخلاقي والمادّي للبشر، وعاملا أساسيا في رفض العنف واحترام الحريّة الإنسانية كقيمة مطلقة.

لقد استشعر ـ برجسون ـ مسبّقا خطر النازيّة على الجالية اليهودية ـ كذلك فإن السنوات السابقة للحرب الكونيّة الثانية، قد جعلت آرن يشعر وكأنما بصورة حسيّة مباشرة بـ «اقتراب العواصف التاريخية». إنّ هذا الشعور لم يدفع به الى اعتبار أن الحوادث التاريخية تخضع العلاقات ترابط حتمي، بل إن ذلك قد جعله أميل نحو ما أسمكاه تشاؤما نشيطا» وقد عبرّ عن تلك القناعة حيث قال «لم أعد أعتقد مرّة واحدة وإلى الأبد في أنّ التّاريخ يستجيب بذاته إلى رغبات النّاس من ذوي الأرادة الحسنة» الحسنة»(12) .معنى ذلك أنه ليس على فيلسوف التاريخ ان يعتقد جازمت في ان التاريخ يسير نحو الأفضل بصورة أكيدة، وإنما عليه أن يحتفظ بالرجاء في ذلك ولا يتعدّاه. إن الفرق بين تصوّر هيجل وماركس للتّاريخ، وتصوّر آرُن ـ له كالفرق بين القانون الذي يفرض والوعد الذي يعرض.

إن العدوّ الألدّ بالنسبة لرجل الفكر في نظر ـ آرُن ـ هو نظام الفكر الكلياتي ـ إنّ صروف الدّهر وعبث القدر تجبر رجل الفكر على التفكير ضدّ قناعاته، ضدّ اختياراته الحميمة السّابقة، ضدّ روحانية الفلاسفة السّاذجة ضدّ أولئك الذين يدّعون الوقوف على حقائق تاريخيّة بعيدة الغور، ثابتة. هؤلاء، عوضا عن أن يظلّو تلامذة للتاريخ إلى

مالا نهاية، سرعان ما نجدهم قد أصبحوا أساتذة له يقرّرون - بدلا عنه - ما عليه أن يختار بين ممكناته.

إنّ الحقيقة ليست في التّاريخ الكليّ، ولا في المجتمع ككلّ، ولا حتّى في طبقة اجتماعية محدّدة، إنّ الحقيقة في الفرد. لذلك فإنّ مهمّة رجل الفكر تكمن كلّها في مساعدة الفرد على أن يعيّ ذاته ومحيطه المباشر أي الحاضر. إنّ مسؤولية رجل الفكر ماثلة كلّها في كيفية تعامله مع الحاضر. فهو لا يستطيع أن يفعل شيئا تجاه الماضي. فأخطاء الماضي، قد وقعت شئنا ذلك أم أبينا. إنّ الماضي وحده. يشكل حيز الضرورة. أمّا المستقبل فهو إلى حدّ كبير حيز الممكنات التي لم تتحقق بعد من الوجود في الزمان، وهذا هو السبب الذي يجعلنا نلقى المستقبل بالرّجاء وبالأمل وبالطموح.

قد يتجه التاريخ نحو تقليص المسافة بين ما هو واقع وبين ما نريد ان يكون. غير أنّ أمر ذلك غير مؤكد إن الفيلسوف لا يملك الحقيقة. إنّ كل ما يملكه هو علاقة مطلقة بينه وبين الحقيقة.

هوامش

(1) أوليفيي ديكرولي «سرّ الكائن الحيّ» من مجلة «العلم والحياة» ص 144 - العدد 161 - ديسمبر 1987.

(2). إ. بريهييه «تاريخ الفلسفة الغربية» القرن التاسع عشر ص 12.
ترجمة ج - طرابيشي - طبعة دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت 1983.

(3) G. Rey Humanisme et surhumanisme p. 225 édité par librairie Hachette - Paris 1951.

(4) G. Rey op. cité p. 213.

(5) Cité par G. Rey dans Humamisme et surhumanisme, p. 233.

(6) Cité par G. Rey dans Humamisme et surhumanisme, p. 233.

(7) . إ .برهييه «تاريخ الفلسفة الغربية» القرن التاسع عشر. ص 12. ترجمة ج. طرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت 1983.

(8) K. Rooper. La société ouverte et ses ennemis. T. II p. 184. édi. du Seuil, 1979 .

(9) M. Weber Le savant et le politique. P. 89. Ed. 10-1

(10) G. Lukas L'Histoire et la conscience de classe. P. 53. Ed. Minuit, 1960.

(11) G. Lukas L'Histoire et la conscience de classe p. 55 Ed. Minuit, 1960.

(12) R. Aron; La condition historique du sociologue. P. 21, Ed. Gallimard, 1971.